APUNTES

Nos llamaron «Mulatos, fiesteros, pero redimibles» Antropología Misionera y Definición del Protestantismo en Puerto Rico

Carlos F. Cardoza-Orlandi

Sentido y contrasentido de la historia: Latinos en Estados Unidos

Giacomo Cassese O.

Reseñas Bibliográficas

Pablo A. Jiménez

Samuel Pagán

David Cortés Fuentes

Reflexiones teológicas desde el margen hispano

Year 14, No. 4, Winter, 1994

Año 14, No. 4, Invierno, 1994

PRESENTACION

Los dos artículos principales del presente número guardan una estrecha relación en cuanto a su contenido, pues ambos tratan sobre nuestra historia seguún fue escrita por otros. El primero, sobre el modo en que la empresa misionera norteamericana definió a los puertorriqueños, es por el Rdo. Carlos Cardoza-Orlandi, miembro del cuerpo docente de Columbia Theological Seminary. El segundo, sobre el modo en que se definió nuestra personalidad y nuestra historia desde una perspectiva europea, es por el Rdo. Giacomo Cassese O., estudiante doctoral en la Escuela Luterana de Teología, en Chicago. Ambos nos llaman, cada uno en su manera, a una relectura y reivindicación de nuestra historia, tarea que ha sido siempre parte fundamental de la visión de *Apuntes*.

Las tres reseñas bibliográficas son obra de tres destacados líderes en la reflexión teológica de neustro pueblo: los Rdos. Pablo A. Jiménez y David Cortés Fuentes, y el Dr. Samuel Pagán.

Apuntes (1SSN # 0279-9790) is published quarterly by the Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, TX 75275. Second class postage paid at Dallas, TX 75260 and additional mailing offices. Subscription is $10.00 per year.

POSTMASTER, send address changes to: Apuntes, Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern University, Dallas, TX 75275.

Manuscripts are to be sent to our editorial offices: Apuntes, Justo L. González, Editor, 336 Columbia Dr., Decatur, GA 30030. **Materials sent in an IBM compatible system are much appreciated.**

Mailing and printing of **Apuntes** are provided by the United Methodist Publishing House.

Nos llamaron «Mulatos, fiesteros, pero redimibles» Antropología Misionera y Definición del Protestantismo en Puerto Rico

Carlos F. Cardoza-Orlandi

...but they cannot eradicate the unmistakable signs of the negro race ...[1]

..."Hemos atravesado el mar océano para imponer la ley de Cristo, y lo hemos logrado en las misas, en las procesiones, en las fiestas patronales, pero no en las almas."[2]

El encuentro de los misioneros[3] protestantes con la cultura y **la persona puertorriqueña**[4] es uno que no ha sido explorado y merece particular atención. Leer, reflexionar y analizar las descripciones y prescripciones de los misioneros permiten al lector captar el choque entre dos mundos, entre dos esferas de estilos de vida, y la propuesta que una ofrece sobre la otra. De más está decir que estas descripciones y prescripciones tienen un tono de superioridad cultural. Sin embargo, las observaciones hechas no sólo nos proveen una particular lectura de la situación puertorriqueña, sino una lectura de las propias suposiciones sobre las cuales los misioneros protestantes describen y analizan la cultura puertorriqueña.

La intención fundamental de este ensayo es presentar y analizar la lectura antropológica que algunos misioneros norteamericanos hicieron sobre los puertorriqueños/as y la articulación de ésta para la definición del protestantismo en la isla. Es de interés recuperar "cómo" el misionero percibió y describió a la persona puertorriqueña, su análisis de esta descripción y la prescripción religiosa que ofrece.

La persona puertorriqueña, los misioneros y el protestantismo

Para el 1910 se publican dos libros, *The History of Puerto Rico* y *Down in Puerto Rico* por R.A. Van Middledyk y George Milton Fowles, respectivamente.

1 George Milton Fowles, *Down in Puerto Rico* (New York: Young's People Missionary Movement of the United States and Canada, 1910), pp. 60-61.

2 Gabriel García Márquez, *Del amor y otros demonios* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1994), p. 140.

3 No hay duda de la labor que las mujeres misioneras realizaron y la necesidad de investigar esta dimensión del protestantismo en Puerto Rico, no obstante usamos el término masculino únicamente debido a que las referencias historiográficas pertenecen a hombres.

4 Este término, usado dentro de un marco antropológico, intenta evocar al lector todo lo que significa ser puertorriqueño/a en el contexto del encuentro con el protestantismo misionero norteamericano.

Estos libros pertenecen a la serie de estudios sobre misiones de la "Young People's Missionary Movement of the United States and Canada" cuya intención era brindar a la juventud norteamericana y canadiense información sobre distintos proyectos misioneros y promover el compromiso, tanto económico como de recursos humanos, para la labor misionera. Se dará particular atención al libro de Fowles dado los parámetros de este ensayo.

El autor divide el libro en seis capítulos donde intenta brindar al lector el panorama general de la isla. Comienza presentando esquemas generales de geografía, historia, cultura y condiciones en que vive la sociedad puertorriqueña. Luego discute los aspectos de educación, moral, religión y política en el contexto de Puerto Rico. Esta estructura nos indica una interpretación "darwiniana" de la realidad puertorriqueña, estructura comúnmente usada por misioneros en esta época.[5]

Desde una perspectiva antropológica, Fowles describe al puertorriqueño/a de una forma muy interesante. Describiendo sus gestos y forma de comunicación, Fowles dice:

> They are impulsive, excitable, talkative, demonstrative. On the streets, in the stores, in the homes, they talk in loud tones accompanied by many varied and suggestive gesticulations. The movements of the hands and arms, the expression of the body, the inimitable shrug of the shoulders, enable the listener to understand much of the conversation without hearing a word. With their naturally excitable nature, it is almost impossible for them to wait until one person finishes speaking, but several, and sometimes the whole company, are talking at once.[6]

Sin embargo, las descripciones de Fowles no son graciosas e ingenuas. De hecho, el autor hace alusión a la incapacidad de los puertorriqueños de tomar responsabilidades, a la falta de interés por la dignidad del trabajo, a la mala práctica de los juegos de azar y los vicios, al descuido en la vestimenta y a la ausencia de sentido democrático donde la mayoría decide por todos.[7] Muchos de estos males, según el autor, son el resultado de la inadecuada administración del gobierno español y de la irresponsabilidad de la Iglesia Católica en educar propiamente al pueblo.

5 Charles R. Taber, *The World is too Much with Us: Culture in Modern Protestant Missions* (Georgia: Mercer University Press, 1991), pp. 55-64 et seq.

6 George Milton Fowles, *Down in Puerto Rico* (New York: Young's People Missionary Movement of the United States and Canada, 1910), p.46.

7 Ibid., pp. 47-49.

Aún más, en torno al problema racial en Puerto Rico, Fowles apunta:

> One of the pathetic features connected with the people of mixed blood is their desire to be considered white. As we have stated before, there is a comparatively small percentage of pure whites and a large percentage of persons of mixed blood. These latter want to be classed as whites. By a generous use of face-powder, by a skillful dressing of the hair, by talking disparagingly of persons of negro blood, by explaining their own dark complexion as due either to the sun or to the Indian blood, or to a dark-skinned Spaniard, they try to avoid suspicion themselves, but they cannot eradicate the unmistakable signs of the negro race. With this kind of feeling prevailing, one is surprised at the lack of sentiment against intermarriage. Especially among the poorer classes, blacks, whites, and persons of mixed blood live together indiscriminately. Among the higher classes, if a person has but a small amount of negro blood he can pass as white and marry into the best families.[8]

Es evidente que la descripción antropológica que Fowles brinda identifica conflictos raciales y de clase. El movimiento misionero norteamericano comienza no sólo a describir, sino a sentirse atónito y ausente de explicación por la interacción cultural-racial y de clase en Puerto Rico. Lo que sí reconoce es la pluralidad étnica de la puertorriqueñidad y, a juicio del misionero, el estado patético (e inferior) de esta identidad.

Sobre el protestantismo, Fowles apunta la contribución que hace en relación a la formación del carácter moral del pueblo. De hecho, en esta sección el autor dedica la mayor parte de la discusión a denotar la importancia que está teniendo el protestantismo en el marco socio-cultural del pueblo. El carácter propio del protestantismo promueve los más altos valores para la vida y el pueblo de Puerto Rico se encuentra en un proceso de aceptación de estos valores. Aceptación que se demuestra en la lucha del pueblo por cumplir con exigencias de una vida más elevada.

> To raise a high moral standard of this kind among people who had been used to impurity of life in its priesthood, among the so-called higher classes, and quite generally among the lower classes, require a great moral courage. One of the highest tributes that can be paid to the Porto Rican people is that they

8 Ibid., pp. 60-61.

> have responded to these appeals to their noblest nature, and the standards thus set have called forth the devotion and loyalty of many thousands of Porto Ricans who show by their lives that they are earnestly striving to live up to to this higher life that has been opened to their view.[9]

El trabajo de Fowles, más que ser una historia de las misiones, viene a ser un trabajo en gran parte etnográfico y prescriptivo, incluyendo aspectos económicos y políticos. Principalmente, Fowles desea comunicar al lector que en Puerto Rico ha comenzado una etapa transformadora dada la presencia del protestantismo, el cambio político y la lucha de los puertorriqueños/as por aceptar este nuevo estilo de vida.

Junto con *Down in Puerto Rico*, para el mismo año la "Presbyterian Home Missions" publica el libro *Advance in the Antilles*. El libro, escrito por Howard B. Grose, un promotor de las misiones protestantes para América Latina, tiene el propósito de informar a las iglesias protestantes norteamericanas sobre la historia, cultura y situación de las misiones en Cuba y Puerto Rico.

Advance in the Antilles presenta al lector una comprensión general de la geografía, historia, tradiciones y costumbres y trabajo misionero llevado a cabo en Puerto Rico. En torno a la historia, Grose señala las dificultades y problemas que la sociedad puertorriqueña enfrenta como resultado del gobierno español y la Iglesia Católica Romana. Grose afirma:

> The Porto Rico of yesterday has a heavy bill of charges to lay against the Spanish government and the Roman Catholic Church-for it was Church and State combined in unholy alliance in Porto Rico, as in Cuba, with the heavier responsibility resting upon the Church....Four causes are mainly responsible for the evils of those days. These are: (1) The tyranny of the Spanish rulers; (2) the economic oppression of the people; (3) the degenaracy of the Church; and (4) the neglect of education.[10]

Por otro lado, en referencia a la llegada de los norteamericanos a Puerto Rico, Grose relata con gran emoción:

> The year 1898 was of great moment to Porto Rico. When war

9 Ibid., p. 123.

10 Howard B. Grose, *Advance in the Antilles* (New York: Presbyterian Home Missions, 1910), pp. 146-147.

with Spain began, her colonies were exposed to our attack. All happened mercifully for the little island....Porto Rico was ours, and the American soldiers were hailed as the bringers of freedom, while the stars and stripes were regarded as the assurance of personal liberty and fortune. *"Viva los Americanos!"* was the constant cry.[11]

La referencia histórica es incierta, más el espíritu con que Grose hace esta narración nos indica el significado que los misioneros tienen sobre de la presencia norteamericana en la isla.

Por otro lado, Grose reflexiona sobre aquellas situaciones que impiden que el pueblo de Puerto Rico logre un modelo de vida de libertad y democracia. Entre las dificultades, Grose menciona la relacionada con la ciudadanía norteamericana para los puertorriqueños/as.[12] Grose plantea convincentemente:

> Finally there was the refusal to give the Porto Ricans a status as citizens. *They were left without a country or a name*, and were dissappointed and embittered. Much has been lost by delay in this matter. At last congress proposes to grant United States citizenship to Porto Ricans individually. The new era will come when the personal responsibility of the government of Porto Rico, in the spirit of freedom, democracy, and mutual service, shall be recognized by the United States, so that every Porto Rican may be permitted to realize his rightful status as a citizen of the great republic.[13]

Grose asume que el pueblo de Puerto Rico no tiene identidad cultural o política antes de la llegada de los Estados Unidos a la isla.

Después de identificar a la Iglesia Católica Romana como la responsable de la inadecuada educación y de la supersticiosa práctica religiosa del pueblo, Grose hace referencia a la llegada de la libertad, el nuevo gobierno y la empresa misionera. Es interesante como el autor mantiene una fuerte relación entre el proyecto político-social y el trabajo misionero por parte de las agencias en los Estados Unidos.

11 Ibid., pp. 148-149.

12 No fue hasta el 1917, bajo la Ley Jones, que a los puertorriqueños y puertorriqueñas se les otorgó, con derecho a no aceptarla, la ciudadanía norteamericana.

13 Grose, pp. 160-161, énfasis es del autor.

El proyecto misionero tiene varias dimensiones de trabajo, a decir, el evangelístico, el educativo y el institucional. De hecho, la descripción que hace Grose del trabajo misionero apunta, sin duda alguna, a la necesidad de imprimir los valores del protestantismo norteamericano sobre la cultura puertorriqueña.

Tanto el libro de Fowles como el de Grose representan genuinos intentos de mostrar a las iglesias norteamericanas la importancia de la presencia protestante (tanto religiosa como política) con sus ideales de libertad y democracia en Puerto Rico. La relación que presentan entre proyecto político-social y la empresa misionera protestante revela el carácter político, social y cultural de la labor misionera y, a la vez, la herencia que las personas evangélicas puertorriqueñas han recibido en torno a la fe protestante. Hay una propuesta de transformación cultural que surgirá por medio de instituciones que promuevan y comuniquen valores entrelazados a la fe protestante y a la democracia liberal.

El Comité de Cooperación para América Latina, bajo los auspicios del "Missionary Education Movement," publicó *Regional Conferences in Latin America*. Este libro recoge los informes brindados en cada uno de los congresos regionales que se celebraran luego de la Conferencia de Panamá en 1916. El informe sobre Puerto Rico le permite al lector ubicarse en torno a lo que la empresa misionera protestante había logrado hasta ese momento y los retos y conflictos a los cuales el protestantismo se debería enfrentar en su próximo futuro.

Entre las interesantes observaciones sobre el desarrollo de la obra protestante en Puerto Rico, merecen la atención dos importantes aspectos. Primero, lo avanzado que está el trabajo en Puerto Rico respecto a la cooperación entre las denominaciones, especialmente en la literatura evangélica y la organización de la Unión Evangélica de Puerto Rico. Por otro lado, el informe indica cómo los líderes puertorriqueños plantean la preocupación por la obra misionera en la República Dominicana y Haití, advirtiendo que no se deben proyectar en la empresa misionera los conflictos y controversias que las distintas juntas misioneras denominacionales tienen en su propio contexto norteño. Estas declaraciones también tienen importancia para la propia empresa misionera en el país. Puerto Rico ya no es sólo visto como territorio misionero, sino como participante en la expansión de la fe protestante y crítico de su propia fuente, la empresa misionera norteamericana.

Este informe brinda al lector una percepción distinta a la presentada por los recursos anteriores. Mientras se afirma la creación de instituciones de carácter eclesial-cultural que transmiten los valores arriba mencionados y se percibe la internalización de estos valores en el liderato puertorriqueño, se incluye igualmente el desarrollo de una actitud crítica y de una contribución en el proceso misionero por parte de los puertorriqueños. Es decir, ya comienza un proceso de

respuesta cultural-social al proyecto misionero por parte de los nacionales.

En 1930, bajo el auspicio del Departamento del Educación Misionera y la Junta de Educación de la Convención Bautista del Norte, Charles S. Detweiler publica el libro *The Waiting Isles*. En este libro el autor, un distinguido líder misionero para América Latina, especialmente el Caribe, presenta el trabajo realizado por los Bautistas en las islas de Puerto Rico, Cuba, Haití y las islas inglesas del Caribe.

Usando el mismo esquema misiológico de Fowles y Grose, Detweiler introduce el trabajo misionero en las Antillas haciendo un análisis histórico y cultural de las islas. Luego discute la continua influencia, tanto política como económica, que estas islas están recibiendo de parte de los Estados Unidos. El autor justifica la necesidad de esta influencia y de la intervención política y militar para mantener "un efecto estabilizador en las condiciones políticas"[14]. Aún más, el autor propone un rol muy interesante para los misioneros en las islas caribeñas, incluyendo a Puerto Rico. Detweiler propone:

> The penetration of American Government and big business in the Caribbean raises issues which may easily embitter international relations. The missionary can show by his conduct as well as by his preaching that Christ is the reconcilier of races, and that those who love him have no place for feelings of racial superiority....If the voice of the early missionaries from England was influential in bringing about the abolition of slavery in the West Indies, is it too much to expect that the missionaries of today will have much to do with keeping to the front the moral questions involved in the relations between the United States and the Caribbean countries? Christian churches are the only effective means of creating a Christian conscience, without which no social and political problem can ever be solved.[15]

Sin obviar la inmensa ingenuidad del proceso de abolición en las Antillas, se puede percibir la integración de lo político y la cultura que resulta del proyecto misionaro protestante. Por un lado los misioneros están llamados a ser mediadores de la penetración política norteamericana al mismo tiempo que aceptan una responsabilidad profética y reconciliadora en la dimensión moral-cultural ante el encuentro de ambos pueblos.

14 Charles S. Detweiler, *The Waiting Isles* (Boston: Judson Press, 1930), pp. 10-12.

15 Ibid., pp. 13-14.

De gran interés es ver cómo esta función mediadora de cultura religiosa-política es transferida a puertorriqueños/as que ahora tienen un papel misionero en otras partes de América Latina. Detweiler menciona lo que él considera son los primeros misioneros puertorriqueños Bautistas enviados a El Salvador, Centro América, el Rev. José L. Delgado y su esposa. Detweiler interpretó este evento como,

> ... the first concrete demonstration in Baptist circles of the part Porto Rico is destined to play as an intermediary and interpreter between North and South America--the bridge over which God's Word may pass to less-favored lands farther south.[16]

Es evidente ques este "espacio" brindado a los puertorriqueños ofrece, a su vez, un "espacio cultural y sagrado" donde los puertorriqueños comienzan a ser **intérpretes** del significado del protestantismo (y de la conversión) para América Latina. Este "espacio cultural-sagrado" tendrá interesantes repercusiones en la formación del protestantismo en Puerto Rico.

Para el 1942, el Consejo Misionero Internacional publica un importante trabajo titulado *The Church in Puerto Rico's Dilemma*. Este trabajo es un estudio dirigido por J. Merle Davis, director del Departamento de Investigación Social y Económica y del Consejo Internacional Misionero, cuyo propósito es evaluar las iglesias protestantes en Puerto Rico "descubriendo su lugar en las estructuras políticas y económicas, su desarrollo"[17] y sugerir un proceso de nacionalización.

El estudio es abarcador; toma el desarrollo de las iglesias por denominaciones; analiza las iglesias locales que son autosuficientes y procura presentar las inquietudes del liderato nacional sobre el proceso de "puertorriqueñización." Incluye también un análisis profundo y franco de las consecuencias eclesiales de la realidad política de Puerto Rico y su relación con los Estados Unidos. El estudio plantea,

> The Evangelical Church entered Puerto Rico upon the crest of the wave of foreign power and institutions. Missions appeared in response to the conviction of the Church in the United States that it had a responsibility for the spiritual ministry of the new dependency. The Puerto Ricans accepted the Evangelical Church as a part of the transformation of their island. Like the other

16 Ibid., pp. 53-54.

17 International Missionary Council, *The Church in Puerto Rico's Dilemma* (New York: International Missionary Council, 1942), p. 1.

> agents of occupation from the United States, church representatives were supplied with ample funds. Church buildings, schools, hospitals, parsonages, and the education and salaries of the pastors and teachers were provided. It was natural for Evangelical church buildings to appear as for new banks and schools. No one questioned their appearance nor the source of the funds with which they were established. Today the Evangelical Church has a share in the dilemma which Puerto Rico faces under United States' occupation and reconstruction. How completely can a new way of life with its alien institutions and standards be grafted upon a people with a low economy and supporting power?[18]

El informe apunta que uno de los grandes obstáculos de las iglesias protestantes es su formación y desarrollo dentro de la cultura de clase media norteamericana en un contexto de pobreza como el de Puerto Rico. El informe afirma críticamente:

> It is not generally understood that the Evangelical Church, as brought to Puerto Rico, is the product of a middle-class culture and economy and is dependent upon the strong support of middle-class incomes. The Church has been transplanted to a land where the middle class as it is known in the United States hardly exists, or, at best, is very small. The Evangelical Church has attracted only a few of the middle-class and upper-class Puerto Ricans, and it is dependent to a degree that it is unknown in the United States upon the gifts of the very poor. The ministry which the Evangelical Church has introduced to the island is a middle-class profession, alien to Puerto Rican society and to the economic structure and life of the community.[19]

Este informe es el primer análisis crítico de la obra protestante en Puerto Rico. Las observaciones y recomendaciones que incluye son un reto a las juntas misioneras a superar las actitudes paternalistas en el trabajo misionero y a reconocer los errores en "el trasplante cultural" del protestantismo norteamericano al contexto puertorriqueño.

Sin embargo, el informe demuestra una ausencia de investigación a las instituciones ya existentes donde el liderato nacional tiene participación. Es decir,

18 International Missionary Council, p. 57.

19 Ibid., p. 63.

no existe la perspectiva nacional cultural en el informe. Asume sólo una dirección en la contextualización del protestantismo en Puerto Rico.

No obstante, el informe plantea un reto al liderato nacional indicando la importancia de una mejor organización y creación de instituciones que puedan, junto al proyecto político-económico que tiene el país, levantar e impulsar una mejor calidad de vida sin la dependencia exagerada a los Estados Unidos. Sin duda, una voz profética, acorde con el espíritu de trabajo del Consejo Misionero Internacional para esta época, en un tiempo muy oportuno.

Conclusiones

Es evidente que en los documentos arriba mencionados el movimiento misionero norteamericano intenta identificar los rasgos y condiciones que definen **la persona puertorriqueña**. En esta definición se descubren las siguientes categorías: lo étnico-racial, lo religioso-cultural, lo socio-económico y lo político-económico. La persona puertorriqueña no es **blanca** (es de sangre mixta), es parlanchina y supersticiosa, es pobre, en su mayoría, y desconoce el valor de la vida democrática.

Sobre estas categorías se construye una base común, una racionalización de este sistema cultural en instituciones: en lo religioso, la tradición Católica Romana como la causante del deterioro social-cultural de Puerto Rico; y en lo político, la herencia del régimen español impide los valores de la democracia y del progreso. Ambas indiscutiblemente entrelazadas.

El movimiento misionero norteamericano va definiendo su proyecto sobre un fundamento religioso-político que a su vez está estructurado sobre categorías de "sentimientos primarios."[20] No hay la menor duda de que dicho movimiento tiene un acercamiento antropológico, un intento de describir **la persona puertorriqueña** para descubrir la necesidad de y la justificación para la presencia y evangelización protestante. Esto resulta en una estructura de carácter histórico: el proyecto protestante misionero no es milenario, sino que busca una interpretación del contexto donde se inserta y un proceso de historización (institucionalización[21]) para lograr la transformación de la sociedad puertorriqueña.

Esta definición se va construyendo de forma antagónica (y hasta violenta)

20 Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, 1973), pp. 259-269.

21 De aquí las continuas referencias a proyectos médicos, educativos y sociales. Por medio de estas instituciones el protestantismo se interpreta a sí mismo como esperanza de un pueblo perdido en la superstición y el deterioro social.

con el **substrato cultural** puertorriqueño que se ha formado durante cuatro siglos. La obvia acusación a la tradición Católico-Romana (resultado del proceso de racionalización del sistema cultural de la época) no es sólo una declaración de guerra a la iglesia romana como institución,[22] sino una confrontación con un modelo de vida fundamentado sobre una cultura afro-antillana[23] con un barniz de expresión religiosa Católico Romano. Es decir, buscando definir su misión, el movimiento misionero norteamericano propone un nuevo modelo de vida ajeno a lo que ha descubierto, ignorando así a **la persona puertorriqueña**, manteniendo un carácter exógeno a la realidad cultural puertorriqueña y proponiendo una actitud acusatoria, divisoria y violenta a todo lo que representa el ser cultural puertorriqueño. Se construye la definición del protestantismo puertorriqueño sobre una base contra-cultura.

No se puede esperar otro tipo de racionalización entre las descripciones antropológicas misioneras y las estructuras religioso-políticas en este particular momento histórico. Primeramente, las misiones en los Estados Unidos ya tenían un carácter antagónico con el Catolicismo Romano.[24] Carácter que también tiene relación con la superioridad política y cultural demostrada en el Destino Manifiesto y el auto-entendimiento de nación escogida que tenía los Estados Unidos.

En segundo lugar, la estructura de análisis antropológico de la época producía este tipo de correlación imposibilitando otras posibles interpretaciones de la complejidad cultural en su encuentro con los misioneros. Es decir, la teoría no era lo suficientemente madura para ver en el proceso de encuentro cultural una dinámica mutua, sino sólo una dimensión del encuentro, la del poder.[25]

22 Falta aún investigar el carácter de las controversias católico-protestantes en América Latina y el Caribe. Luis Rivera Pagán en su libro *Senderos Teológicos* hace mención de la importancia de dicha investigación.

23 Angel M. Mergal, *Puerto Rico: Enigma y Promesa* (San Juan: Editorial Club de la Prensa, 1960), p. 115; y José Luis González, *El país de cuatro pisos* (Río Piedras: Ediciones Huracán, 1983), pp. 20-23, 28.

24 Para un análisis histórico del carácter anti-católico del evangelicalismo que influirá sobre el proyecto misionero véase, John Wolffe, "Anti-Catholicism and Evangelical Identity in Britain and the United States, 1830-1860" en *Evangelicalism* (Oxford: Oxford University Press, 1994), pp. 179-197. En el contexto de América Latina un recurso iluminador y controversial es *Conference on Missions in Latin America*, 1913.

25 Un claro ejemplo de este fenómeno se da en el descuido que misioneros dan al lenguaje en la interpretación de las Escrituras a principios del siglo XIX. Mientras que para ellos es **sólo** un medio de comunicación, para los nacionales era una afirmación de la identidad cultural y de un proceso de contextualización del evangelio. Véase Lamin Sanneh, *Translating the Message* (Maryknoll: Orbis,

No obstante, (1) dada la auto-comprensión de la función misionera como una **de mediación** de valores y afirmación de proyecto político fundado sobre valores protestantes anglo-americanos, (2) el carácter y convicción de los misioneros protestantes del potencial transformador de la fe en todas las dimensiones de la vida, (3) y la afinidad, aunque minoritaria, de algunos puertorriqueños/as al proyecto protestante[26], surge un reconocimiento y afirmación de la participación de los puertorriqueños/as en este proyecto. Este espacio **cultural-sagrado**[27] irrumpe con el marco "darwinista-determinista" y se transforma en potencial gestión para que el protestantismo tome un carácter puertorriqueño y que el proyecto político tome nuevos contornos nacionales. Es decir, el propio impulso y fundamentación de lo que es el Evangelio abre surcos para un proceso, lento, confuso y por investigar, donde ser protestante va más allá de la transmisión de valores anglo-americanos democráticos y de la privatización de la experiencia religiosa para proponer una interesante configuración cultural de lo que significará ser protestante.[28]

Dada la limitación teórica y las propias presunciones culturales-políticas con las cuales los misioneros relatan quien es la **persona puertorriqueña**, existe la sentencia de libertad que el propio Evangelio brindó. Esta sentencia de libertad, muchas veces imperceptible pero presente, otorgó el espacio **cultural-sagrado** para desarrollar una nueva definición de qué significa ser protestante y puertorriqueño/a. La sospecha es que los recursos que nutren esta definición son la música, la himnología, las experiencias esotéricas en el Avivamiento del treinta (1930), los conflictos entre misioneros y nacionales que se dieron en "los pasillos y rincones" de las congregaciones, los testimonios del pueblo sobre su encuentro con Cristo, las imágenes y metáforas de Cristo que la gente expresa en los coritos/cánticos y la predicación, el significado del bautismo, la práctica de la Cena del Señor, la interpretación y participación de las denominaciones en los procesos del surgimineto del Partido Popular Democrático y los conflictos políticos que tanto definen el carácter puertorriqueño. Existen destellos de teología

1989) y *Encountering the West* (Maryknoll: Orbis, 1993).

26 La participación de puertorriqueños en los Congresos de Panamá, 1916 y en Habana, 1929 demuestran un sector de la elite puertorriqueña aliados al proyecto protestante e incorporando el proyecto protestante al proyecto político liberal. Véase también *Protestantismo y Liberalismo en América Latina*, (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1983).

27 Un concepto cercano a espacio cultural sagrado es el de **liminalidad** propuesto por Victor Turner en su libro *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Baltimore: Penguin Books, 1974), p. 80 et seq y desarrollado en otros artículos y por otros antropólogos (Turnbull, Rappaport y otros). No obstante, en mi juicio, **liminalidad** nos ayuda a explicar fronteras de interpretaciones en ritos, su uso en fronteras entre sistemas culturales no es claro.

28 Un ejemplo de esta transformación se da entre los Discípulos de Cristo con el fenómeno del Avivamiento. Véase a Joaquín Vargas, *Los Discípulos de Cristo en Puerto Rico* (Costa Rica: DEI, 1988), pp. 69-102.

protestante puertorriqueña de la base desde que hay interacción cultural y reinterpretación de los símbolos de la fe.

La propuesta misionera levanta dos grandes controversias que han caracterizado al protestantismo en Puerto Rico (y en América Latina). Primero, se define **contra-cultura**; ser protestante es ser radicalmente distinto a lo que se ha sido (Católico Romano, supersticioso, pendenciero, vago, "apolítico"). Además, hay un sentido de misión a transformar lo que se ha sido por lo que se puede ser. Segundo, por su carácter **contra-cultura** se desarrolla un sentido crítico y un ambiente de controversia, división y violencia. Estas características no sólo se darán en relación al contexto nacional, sino también en el seno del protestantismo puertorriqueño y su relación con movimientos ecuménicos regionales e internacionales.

El reto que enfrenta la Iglesia puertorriqueña es reflexionar sobre su herencia misionera, descubrir la "nueva definición" que surge en el espacio **cultural-sagrado** que brindó la lectura antropológica misionera y el carácter del Evangelio a través de los misioneros, y renovar su fuerza y espíritu afirmando el espíritu crítico hacia las actitudes divisorias y violentas, la presencia profética ante una calidad de vida decadente y las mediaciones culturales que permitan que la fe llegue al alma mulata y mestiza del **ser puertorriqueño**.

Summary

The author explores the construction of cultural, political and social principles that guided and defined the character of the Protestant faith in Puerto Rico. Furthermore, he proposes the concept of "sacred space" as the historical moment in which the missionary Protestant project began to acquire a Puerto Rican flavor. He ends his article by mentioning the challenges faced by the Puerto Rican churches as they recognize their missionary heritage and the present context.

Sentido y contrasentido de la historia: Latinos en Estados Unidos

Giacomo Cassese O.

Si bien es cierto que hacer historia escrita es un modo de hacer historia real, no es menos cierto que dejar de acopiar y escribir esa historia, es una forma de desaparecer de la historia real. Con razón, el gran pensador mexicano Leopoldo Zea al ponderar la gran omisión de la historia Latinoamericana por parte de los grandes historiadores europeos, exclama: "América Latina ha sido dejada fuera de la historia."[1]

Latinoamérica no aparece ni en la historia antigua ni en la medieval y cuando finalmente irrumpe en la historia moderna se le describe como colonia de las metrópolis europeas, es decir, como "quiste histórico," de una historia ajena; incorporados a ella por el acto ingénito del mal llamado descubrimiento. Muchos pensadores europeos han escrito la historia del "Viejo Continente," emitiendo una cierta centralidad del mismo -cuestionable-, de la cual, hacen derivar nuestra existencia en la "historia real." Consideremos algunos factores que han excluido y erosionado nuestra participación histórica y algunos lineamientos para la superación de esta crisis.

Mitoides historiográficas

Escribir la historia se le presenta a los pueblos como la tarea de reconstrucción de la memoria del pasado, lo cual se convierte en el acto premonitor de la coexión gregaria y la identidad colectiva, y da lugar además, a la articulación de un perfil nacional; que viabilitará la visualización de nuevos proyectos y la catalización del proceso de conquista de los mismos.

Los pueblos como los individuos viven a la altura de sus convicciones. La comprensión y problematización de ese pasado, del acervo histórico cultural, es determinante en la conceptualización e internalización de lo que los pueblos creen de si mismos; en otras palabras, el pasado y más específicamente la historia escrita, fungen como espejo en donde nos reconocemos y nos concientizamos acerca de quienes somos-y por ende-, quienes debemos ser.

El problema es cuando esa imagen colectiva se ve falseada, ya sea por la exageración megalomaníaca especulativa etnocéntrica y chauvinista, o por las generalizaciones, reductivismos y peyorizaciones acríticas; por la relación dialéctica "sujeto-objeto" o por la posibilidad de emplazar el carácter multifactorial y polisémico de los elementos históricos (objeto), así como la diversidad de variantes que operan en los sujetos no monolíticos. Toda interpretación histórica es siempre

1 Enrique Dussel, *Para una historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona: Nova Terra, 1925), p. 26.

conciente o no, un juicio histórico y una óptica ético-moral. El historiador al hacer historia escrita refleja en su acercamiento al objeto, su mentalidad y la de su época; y sus ideas, convicciones, emociones, valores, costumbres y por supuesto, su ideología.[2] Es por esto que Enrique Dussel afirma que en el quehacer histórico, la objetividad del objeto no es "pura" sino "situada," es decir, son su condición y criterios los que determinan su interpretación,[3] y como hay más de un punto situado de acercamiento histórico, habrá por lo tanto varias interpretaciones. El historiador no puede vaciarse ideológicamente a la hora de interpretar.

Gustavo Gutiérrez afirma, sin remisas ni ambajes, que nuestra historia ha sido escrita "con mano blanca, occidental y burguesa."[4] Para decirlo de otra manera la historia ha sido escrita por quienes vencen, no por los vencidos; por los centros hegemónicos del poder, por los conquistadores y dominadores. Esa condición socio-política, económica y racial-cultural ha incidido en la interpretación, atrofiando los criterios del juicio histórico, desdibujando la imagen de los pueblos, que ellos se dieron a la tarea de categorizar como inferiores. Los pueblos latinoamericanos han sufrido una fuerte erosión de esas posibilidades utópicas[5] por vía de lo que denominaremos las rúbricas mítico-ideológicas.

Las conceptualizaciones y simbolismos con que la historiografía "primer mundista" ha representado al "tercer mundo," están cargadas de y sirven de mediación a las rúbricas mítico-ideológicas, que en definitiva son los postulados rectores, concientes o inconcientes, en que se "sitúa" la objetividad, sujetos en cuestión. Debido a la brevedad de este trabajo desarrollaremos solo dos de las tendencias más representativas de la historiografía "primer mundista." Estos son: el estereotipo de la "Barbarie" y los aforismos infámicos de la "Leyenda Negra."

La barbarie

La condición de seres distintos a los europeos se hizo contrastar con burla y desprecio. España regresaba triunfante de la "reconquista," el mismo año en el que Colón hace su hallazgo, por lo que la corona prolongó en ultramar sus concepciones, fervor religioso y procedimientos.

El eurocentrismo historiográfico causó grandes estragos a la imagen de los habitantes del mundo austral. La impronta de los parisinos ilustrados, la burguesía triunfante, encuentra en Juan Jacobo Rousseau su máximo exponente. Es Rousseau quien pasa de la teoría del "estado natural" a la del "Buen Salvaje." Con

2 Edberto O. Acevedo, *Manual de historiografía hispanoamericana contemporánea*, (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1922), p. 9.

3 Enrique Dussel, Op Cit., p. 34.

4 Gustavo Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia* (Lima: DEP, 1979), p. 44.

5 Por "posibilidades utópicas" entendemos la resistencia y la subversión del orden dominante, es decir, el ejercicio del carácter anti-sistémico, para la construcción de un mundo más justo y mejor.

algo de romanticismo Rousseau describe a los pueblos "no civilizados" y por ende atrasados, que sólo encajan en el organigrama del capitalismo del siglo XVIII, como posibles sujetos de explotación.[6]

Voltaire, quien nunca estuvo en la América, la describe como la tierra de los hombres perezosos; otros como Bacon, Montesquieu, de Maistre, Hume, de Paw y Bodin, se refieren al "hombre degenerado." Buffon, otro de esta larga estirpe de "ilus-castrados", "El salvaje es dócil y pequeño por los órganos de las generaciones, no tiene pelo ni barba, y ningún ardor para con su hembra...quitadle el hambre y la sed y habréis destruido al mismo tiempo el principio activo de todos sus movimientos; se quedará estúpidamente descansando en sus piernas o echado durante días enteros."[7] Por medio de estos juicios tan apriorísticos como deformantes, se sedimentó el estereotipo del americano como un ser torbo, bruto, pagano, sin ley ni ciencia ni arte ni rey; en fin, inhabilitado para proseguir hacia los estadios superiores de la evolución o como diría Hegel, una geografía sin historia, sin cultura, es decir, sin nada valuable que pueda ser memorable.

La Leyenda Negra

La llamada "Leyenda Negra" es quizás la premisa historiográfica que mejor representa las ideologías subyacentes a la mentalidad europea respecto a la Latinoamericana. "La Leyenda Negra" es una visión de la conquista española en América, que se buscó popularizar en Europa para justificar la penetración y anexión de territorios en esas latitudes mas allá de la intercoetera de Mayo de 1493.[8] Por lo tànto la visión que se diseminó por medio de los copiosos escritos de caracter antipropagandístico, presentaban la conquista ultramarina como crueles degradantes, anticristianas, etnocida y sólo equiparables con la más insólita barbarie. Los textos proféticos lascacianos y de cronistas como José de Acosta, Alonso de Veracruz, entre otros, se hicieron circular por toda Europa.

La guerra por la liberación de Flandes, que yacía bajo el control de los Hansburgos (Felipe II) que fue liderizada por Guillermo de Orange, promovió a gran escala la difamación de la empresa hispánica colonial, para alentar a sus congéneres y a los pueblos aledaños a desafiar al gobierno metropolitano.[9]

En Inglaterra los testimonios y escritos del ex-fraile Thomas Gage, sustentaron la tesis intervencionista y expansionista de Oliverio Cromwell y su "Western Design

6 Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983), p. 288.

7 Jorge Abelardo Ramos, *Historia de la nación latinoamericana* (Buenos Aires: Peña Lillo Ed., 1973), p. 82.

8 La intercoetera de 1493 es una bula signada por Alejandro VI en la que autentica como únicos propietarios europeos de esas tierras a España y Portugal.

9 Rómulo D. Carbia, *Historia de la leyenda negra hispanoamericana* (Buenos Aires: Orientación española, 1943).

of England,"[10]que lo lanzará a las aguas caribeñas.[11] Pasado un tiempo esa imagen hispánica en Europa cundía de eufemismos y desproporciones-no sin razón en muchos casos-, y exarcerbaban todo tamaño de sentimientos en su contra. Lo peor es que esa imagen de raza cruel, incivilizada, irreverente e inquisidora, pasó a los latinoamericanos como legado de sus padres españoles.

En ambos casos, tanto el estado de barbarie, como la leyenda negra, fungen como representaciones antropológicas de la mentalidad europea colonial, que busca justificar los procesos de expansión que se gestan en el seno de una sociedad ya en las comisuras de la revolución industrial.

La ideología que subyace en ambas percepciones historiográficas muestra la coetaniedad de la misma. Ambas deriban de la modernidad occidental que busca justificar una buena conciencia dentro del mercantilismo tardío, así como en el capitalismo incipiente y la incorporación de nuevas tierras y trabajadores a las fuerzas productivas del sistema, así que, determinar si el indio era humano o no, o si estaba en capacidad de ser recipiente de la fe cristiana, fue determinante para que la corona española justificara, dentro del modelo de cristiandad, la conquista del llamado "Nuevo Mundo."[12] Dicha conceptualización y la racionalización antropológica con que el indio, el salvaje, fue taxonomizado, en las categorías que desde afuera el europeo le impuso, sirvió de andamiaje ético (teológico-jurídico) para la conquista y colonización. Pese a aquella plataforma antroponecrófila, la historiografía europea ha mitificado ciertos rasgos de los pueblos satélites del colonialismo y hoy llamados tercer mundistas, estigmatizando y perpetuando una imagen escamoteada, caricaturesca y a veces grotesca, donde se nos reproduce como inferiores racial y culturalmente.

Del contrasentido histórico a la subversión de la historia

Leopoldo Zea ve la transición del colonialismo al neocolonialismo como un fenómeno de "yuxtaposición alienadora."[13] Esa injerción en una nueva relación de dependencia es la resultante de la ciega búsqueda de nuevos epígonos o paradigmas extranjeros a la que se lanzaron las clases gobernantes una vez cesada las guerras de independencia. Ese pensamiento anglófilo copió los modelos noratlánticos para introyectarse, vivir y participar de lo que ellos consideraron la "historia real". Pero al afirmar en la historia ajena, la verdadera historia,

10 El padre Gage presenció en la "América española", donde vivirá por años, toda clase de vejámenes de los conquistadores. Por eso al convertirse al puritanismo promovió entre estos, la expropiación territorial de España. Gage llegó a ser gobernador de Jamaica. Sag. Taylor. *Western Design* (London: Solstice Productions, LTD, 1965).

11 Encuentra una estrecha relación entre la "Leyenda negra" y el "Destino manifiesto." Ver Virgilio Elizondo "Reflexión teológica de los latinoamericanos en Estados Unidos," *Liberación y cautiverio* (México: 1976).

12 Enrique Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina*, p. 288.

13 Leopoldo Zea, *Latinoamérica Tercer Mundo*.

vaciábamos de sentido la nuestra y nos incorporamos a la modernidad capitalista como proveedores de materia prima y mano de obra barata, es decir, como instrumentos para una historia que no nos pertenece y en la que por haber llegado tarde, nos toca ser la servil periferia.

La Latinoamérica ageográfica que cohabita intestinamente en la cultura imperial y que representa una especie de "tercer mundo" al interior del "primero," experimenta una yuxtaposición más incisiva y devastadora por la tensión, ya que no solo exógena, pero tambiém endógena, de la cercanía y participación directa en la dinámica social estadounidense. La tendencia centrípeta, uniformizante y domestizante con que operan las culturas imperiales sobre las dominadas, ese axioma de "homogenización desarticulante" que en el pasado llamamos "helenización" y ahora "americanización" se encarga como fenómeno social de integrar o lo que es igual fusionar, asimilar a la cultura rectora y vaciar del carácter de resistencia, crítica y autogestión que les es inherente a los grupos marginados.

Subvertir la historia real cargada de opresión, desigualdad, violencia, racismo, etc., se les presenta hoy a las comunidades latinoamericanas, y en general a todos los grupos marginados, como una tarea ineludible tanto como conspicua. Pero, ¿cómo pueden nuestras subculturas, nuestros grupúsculos desposeídos de poder que sólo se les permite participar de la dinámica social como fuerza laboral, transformar su propia existencia? ¿Cómo podemos nosotros los excluidos, los diseminados, los marginados convertirnos en sujeto histórico de nuestro propio cambio?

Hay algunos principios que sin petulancias panacéicas podrían orientar a nuestras comunidades en la búsqueda de la dignificación y la transformación socio-política de la realidad que le es común.

Sin duda la toma de conciencia de la compleja situación de alienación, explotación, marginalización y pauperización de las que son objeto nuestras comunidades, es ya el primer paso en el proceso de transformación de la misma; la conformidad y la no resistencia son siempre proporcionales al desconocimiento de las causas y los factores que inciden sobre los grupos marginados. Por eso la implantación de instintivos paleativos, sólo logran desacelerar la polarización, fragmentación y finalmente fosilización de los grupos minoritarios. "Un pueblo ignorante es objeto ciego de su propia destrucción," solía decir Simón Bolívar.

Esa conciencia de nuestra situación nos debe llevar a un segundo nivel; al rechazo de la simulación y a la aceptación, revalorización e internalización de nuestro pasado histórico. La simulación ha desdoblado nuestra identidad colectiva en la búsqueda de integrarnos acríticamente a otra cultura, nos ha lanzado a calcar perfiles y modelos ajenos, negándonos a nosotros mismos. Recobrar la conciencia histórica no es el retorno al folklorismo ni el retorno a la tierra de origen como sugiere Octavio Paz al describir al "pachuco" como extraviado dentro del laberinto

de la soledad,[14] Recuperar esa conciencia del pasado es asimilar, apropiar y problematizar nuestra condición de colonizados para transformarla en "nuestra historia." Al aceptar nuestro pasado entendemos las causas de nuestra dependencia presente, pero al aceptarlo quedamos en condición de poderlo superar para transformar nuestro porvenir. Aceptar el pasado -como aclara Leopoldo Zea-, no es aceptar la verguenza y la ignominia del mismo; es en vez, aceptar lo que se ha sido, y se es, para que no pueda ya seguir siendo.[15]

Como hemos visto pasamos de la "conciencia existencial," la que necesitábamos encarar para descubrirnos y repensar nuestra propia experiencia de pueblo, a la "conciencia histórica" que nos lleva a problematizar y releer nuestro pasado para reafirmarnos en nuestra experiencia actual. Ahora bien, estos estados de conciencia seminales no pueden convertirse en fuerza de cambio a no ser que consiga mediar históricamente, es decir encargarse concretamente en la historia real; para pasar a esa acción liberadora que deberán contextualizar nuestras comunidades en propia lectura de sus signos, es necesario optar por un proyecto político. A esto llamaremos "conciencia utópica." Este eslabón es indispensable debido a que la neutralidad política es una probabilidad no solo ingenua, sino inexistente. Ante esta ineludible realidad la opción utópica se hace imprescindible. A través de esa opción hacemos intencional nuestro ideal de lo que concebimos como modelo social a seguir. Lo utópico es el porvenir, la historia que buscamos realizar y que nutre y orienta nuestra experiencia. Finalmente lo que esperamos como realizable determina en buena parte nuestra agenda. Como ya hemos dicho esa acción liberadora que busca promover y recuperar la historia real llegada a los grupos excluidos producto de la reflexión de la experiencia real; de estos que ahora concientes de su pasado y persuadidos a subertir el orden imperante. Esa acción liberadora por lo tanto, canaliza sus aspiraciones sociales en lo que se ha denominado las "mediaciones históricas." Las mediaciones históricas son el punto clímax de nuestro ciclo. Mediar históricamente significa la participación, promoción y organización de instituciones, movimientos recursos, etc., que acompañen y respalden a esos grupos excluidos en su proceso de transformación histórica. Esas mediaciones suelen ser disfuncionales o antisistémicas de carácter perpetuo y populares.

Como comunidades de fe cristiana en Estados Unidos, debemos recobrar nuestro caracter de sal y luz en la historia y recrear nuestra vida y misión de cara a nuestras comunidades, acompañándolas en el proceso de nuevas conquistas sociales y promoviendo sus aspiraciones. Como comunidades de fe nuestro reto más claro está en hacernos pueblo junto con nuestro pueblo, en tomar opciones preferenciales concretas y mediar en proyectos históricos. Recobrar el sentido de la historia para los sectores sociales excluidos o marginados, es devolverles la

14 Octavio Paz. *El laberinto de la soledad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986).

15 Leopoldo Zea. Ibid. p. 45.

esperanza. Anunciar el Reino de Dios entre nuestro pueblo es develar la historia en el proyecto divino, es presentar el kairos cósmico de la historia humana que aniquila todo contrasentido histórico.

Summary

The present article begins by uncovering the basic myths that have pervaded Latin American history since the times of the Spanish conquest. Essentially, these myths are two: the "savage" who eventually developed either into the "noble savage" or the "barbarian," and the "black legend," which divulged Spanish atrocities for its own North-European agenda. Today, we Hispanics are heirs to both myths, which combine in order to convince us of the inadequacy of our own history, and to force us into a history in which we can never be more than the servile periphery.

Against this understanding of our history, Cassese proposes a subversion of history by developing a new historical consciousness. This, however, must be mediated by concrete historical reflection and action. This recovery of the meaning of history for those whom standard history has excluded is a dimension of the announcement of the Reign of God.

Reseña Bibliográfica

En la lucha/In The Struggle: A Hispanic Women's Liberation Theology. Ada María Isasi-Díaz. Minneapolis: Fortress Press, 1993. pp. 226. Paper.

Pablo A. Jiménez

Our developing Hispanic Theology has many strands. One of those seeks to develop a theology from and for Latinas. Among the theologians who are working on this specialized field, Ada María Isasi-Díaz is by far the most renowned. Her approach, called *Mujerista* theology, has caught the eye of the larger academic theological community in the United States. Her provocative publications on the topic challenge the traditional understanding of theology by addressing the structural connections between ethnicity, theology, praxis, and ethics.

En la lucha goes farther and deeper than Isasi-Díaz's previous publications. This book offers a systematic and comprehensive introduction to *Mujerista* theological thought. This unique book has another peculiar trait. Each chapter is followed by a brief summary in Spanish. This stresses the Latino character of the publication and makes it even more useful in the parish.

After a heartfelt preface and acknowledgments section --translated in full in the *Prólogo*-- the introduction defines a *Mujerista* as "a Latina who makes a preferential option for herself and her Hispanic sisters, understanding that our struggle for liberation has to take into consideration how racism/ethnic prejudice, economic oppression, and sexism work together and reinforce each other" (p. 4). In this connection, *Mujerista* theology is defined as a liberative praxis that insists on "the intrinsic unity between what has traditionally been referred to as systematic/dogmatic theology and moral theology/ethics" (p. 4). The introduction also explores the difference between the concepts "Latina" and "Hispanic", settling for alternating them in the book.

The first chapter is titled "Hispanic Ethnicity and Social Location in *Mujerista* theology". This is a survey of the socio-economic reality of the Latino people in general and Hispanic women in specific. The second, "Popular religiosity, Spanish and *Proyecto Histórico:* Elements of Latina's Ethnicity", explores key elements of *Mujerista* theology. One of these elements is "liberation", defined as "the realization of our [Latina's] *proyecto histórico,* which we are always seeking to make a reality while accepting that its fullness will never be accomplished in history. Liberation is realized in concrete events which at the same time point to a more comprehensive and concrete realization" (p. 35). In this theological system, "liberation" is the realization of the "kin-dom" of God.

The third chapter expounds the methodology used to develop *Mujerista* theology. Isasi-Díaz's approach combines several sociological methods and theories, such as Ethnomethodology, Ethnography and Meta-Ethnography. The

depth of the discussion and the evaluation of the different methodologies is enlightening. I cannot convey the significance of this chapter in this short review. Suffice to say that it is *"lectura obligada"* --it must be read-- by other Hispanics who plan to use interviews in their research.

The fourth chapter, titled "In Their Own Words: Latinas as Moral Agents", explores the decision-making process used by Hispanic women. Isasi-Díaz concludes that there are two generative themes central to Latinas: moral agency and praxis. Then, she discusses conscience, concientization and moral agency in the fifth chapter and praxis in the sixth. The contrast between these two chapters is startling. In the former --which is very controversial--Isasi-Díaz argues for the "primacy of conscience" (p. 152) in moral reasoning, stating that "One's right to freedom of conscience is based on the absolute duty one has never to act against conscience" (p. 149). Then, the author criticizes the "Fundamentalist, Pentecostal, and storefront churches" that use the Bible in a legalistic way that leads to an "authoritarian conscience" (p. 153): "Such use of the Bible in these churches promotes an exclusively deontological type of ethics which tends to diminish the moral agency of Hispanic Women" (p. 154). In the latter --the best chapter of the book-- Isasi-Díaz discusses the role of praxis in *Mujerista* theology. In brief, in this theological system "praxis" is *--la lucha por la vida--* the struggle to survive. This struggle "is the point of entry into it [*Mujerista* theology] and its main preoccupation: the moral agency of Latinas" (p. 166).

In the final chapter the author uses the symbol of *Meztizaje,* thus relating *Mujerista* theology to Hispanic Theology at large. In doing this, Isasi-Díaz states that there are clear differences between European-American feminist theology and Latina theological thought (p. 187). The chapter also examines how the "understanding of difference prevalent in the U.S.A. that creates minority... both hinders and helps Hispanic women to recognize diversity and to embrace it as something precious" (p. 192).

One shortcoming of the book is that its Catholic thrust is so strong that it may well alienate Protestants. On the one hand, Isasi-Díaz seeks to develop a systematic and comprehensive theological introduction to *Mujerista* theology. However, the book does not offer a biblical basis for the development of such theology (something unthinkable for a Protestant). On the contrary, Isasi-Díaz restates what she had written in her article "The Bible and Mujerista theology": That Latinas "seldom read the Bible and know instead popularized versions of biblical stories" (p. 46). This is certainly not true of Protestant Latinas, nor of many progressive Catholic Hispanic women. On the other hand, the sweeping remarks on Hispanic Protestant churches (pp. 152-154) show little understanding of either mainline Protestant denominations or Pentecostal churches.

Also, I fear that *En la Lucha* will foster the idea that *Mujerista* theology is a fully developed movement that is embraced by most Latina theologians. This is just not so. There are several Hispanic theologians seeking to develop a theology from and for Latinas. The movement is not homogeneous.

In closing, *En la lucha* is an excellent theological resource for the Hispanic religious community. I am sure that, along with Isasi-Diaz's other writings, it will foster the development of Latina theological thought, in particular, and of Hispanic theology, in general.

Reseña Bibliográfica

Nuevo diccionario bíblico. Primera edición. Downers Grove, Illinois: Ediciones Certeza, 1991, pp. 1479.

Samuel Pagán

El *Nuevo diccionario bíblico*, editado por J.D. Douglas y N. Hillyer, es una respuesta efectiva de Ediciones Certeza a la necesidad de un buen diccionario bíblico en castellano que incorpore los adelantos de las ciencias bíblicas de los últimos 15 años. El mismo está basado en el texto de la segunda edición inglesa del *New Bible Dictionary*, 1982. El editor de la edición en castellano es David R. Powell.

El propósito de este volumen es brindar al lector una obra seria de consulta para contribuir a una mejor comprensión de las Sagradas Escrituras. El diccionario -que cuenta con más de 200 mapas, diagramas e ilustraciones, sobre 10,000 títulos de artículos y 1479 páginas- identifica y explica los términos y las ideas de más importancia de la Biblia. Incluye, además, información esencial sobre la historia, la cultura y las costumbres de Israel y los pueblos vecinos del Cercano Oriente. Generalmente el texto bíblico usado es el de Reina-Valera 1960, aunque se hace referencia a otras versiones de la Biblia en castellano.

El Prefacio de la obra pone de manifiesto los presupuestos teológicos y filosóficos, esencialmente evangélicos, de la compañía editorial y del volumen. En el mismo se afirman los postulados básicos de la iglesia evangélica; por ej., "la inspiración y divina autoridad de la Biblia" (p. vii). (Sin embargo, las referencias a los cristianos "conservadores" y "liberales", que pueden tener alguna razón de ser en las dinámicas eclesiásticas anglosajonas, no son adecuadas ni prudentes en el ambiente hispanoamericano; las mismas pudieron haberse eliminado en la edición castellana.)

El diccionario contiene una muy útil sección que orienta al lector en torno al contenido y el uso de la obra. De particular importancia es la bibliografía. En la "Nota preliminar a la edición en lengua castellana" se indica que, además de las obras que aparecen en el volumen original en inglés, se ha incluido una bibliografía en castellano. Es importante saber que la misma ha sido expandida para incluir obras importantes de reciente publicación.

Una de las mayores virtudes de esta obra es que los temas que incluye son discutidos con seriedad profesional y profundidad académica. Los asuntos pertinentes a una obra de esta naturaleza académica y pastoral son discutidos desde varias perspectivas teológicas y críticas. Por ej., en torno al "Pentateuco" (pp.

1070-1077), además de incluir la discusión de los aspectos teológicos, se incluyó una muy bien elaborada discusión en torno a las fuentes y a la historia de la interpretación de la paternidad literaria y la unidad de "los libros de Moisés" (véase la bibliografía donde se incluyen obras hasta el 1983). Las discusiones en torno a los libros de Isaías y Daniel, y referente a los evangelios sinópticos revelan la misma metodología de rigor profesional y preocupación evangélica y pastoral.

Los temas de importancia arqueológica -por ej., "el diluvio" (pp. 362-365)- son estudiados sin apasionamientos doctrinales ni inhibiciones teológicas. Además, en la discusión de la cronología del Antiguo Testamento, se identifica la época de Moisés por los años 1350-1230 a.C., y el éxodo de Egipto, en el 1280 (o 1260) a.C. (p. 315).

La discusión de "Las versiones castellanas de la Biblia" (pp.1403-1407), preparada por Aristómeno Porras especialmente para este diccionario, incluye las versiones más importantes de la Biblia en castellano. El artículo, además, identifica alguna característica destacada de cada edición. En torno a este tema, debemos indicar que faltó una discusión, aunque fuera breve, del origen y de la naturaleza de las diferencias entre las versiones de las Escrituras. Sobre este tema hubiese sido importante incluir alguna información sobre los presupuestos teológicos, filosóficos y metodológicos de las traducciones de la Biblia.

Varios artículos, aunque son muy útiles para el lector, carecen de algunos componentes importantes para una evaluación actualizada del tema discutido; por ej., el artículo en torno al "Canon". En la presentación del mismo no se incluyó la perspectiva de la metodología conocida como "crítica canónica" que ha contribuido sustancialmente a la comprensión integral de los documentos bíblicos.

Los problemas tipográficos (¿o de traducción?) son mínimos; por ej. "Israel in Egypt" (p. 315). Además, los mismos no representan un atentado contra la utilidad y las bondades de la obra.

Le damos la bienvenida al *Nuevo diccionario bíblico*, y felicitamos a los editores del mismo. Esta obra es un instrumento de investigación y estudio muy útil para seminaristas, maestros, académicos, pastores y laicos interesados en temas bíblicos. Además, es de gran ayuda para traductores de la Biblia y exégetas, particularmente en el análisis de temas y conceptos de importancia teológica.

Reseña Bibliográfica

Guía para el uso de la BHS: Aparato crítico, Masora, Acentos, Letras poco comunes y otros signos. Scott, William R. Traducido por Edesio Sánchez, Vallejo, California: BIBAL Press, 1993.

David Cortés Fuentes

Si has tomado en tus manos el texto hebreo de la Biblia, especialmente la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), habrás notado que además de las palabras, con sus consonantes y vocales, aparecen una serie de símbolos y marcas difíciles de entender. Esto es así porque los editores de la BHS no sólo reproducen el texto hebreo, sino que incluyen una serie de notas y signos desarrollados por los masoretas (codificadores del texto masorético) que tienen el propósito de informar al lector de divisiones, pronunciación, corrección de palabras, etc., en el texto. Si has intentado entender el por qué, el significado, y la función de estos símbolos, esta guía te será de mucha ayuda.

Esta *Guía para el uso de la BHS* es la traducción al español de la segunda edición de *A Simplified Guide to BHS*, editada hace varios años en inglés. La traducción al español de Edesio Sánchez tiene grandes méritos. En primer lugar la misma llena un hueco en el mundo biblista hispano que carece de textos y recursos para la mejor utilización de los documentos bíblicos en sus idiomas originales. Otro mérito de la traducción es el uso cuidadoso y adecuado del español. Edesio Sánchez ha logrado hacer una traducción que evita los anglicismos, mantiene una sintaxis hispana, y a la misma vez comunica con claridad las ideas del inglés original.

La *Guía para el uso de la BHS* consta de varias secciones que cubren las diferentes áreas que necesitan explicación en la BHS. La Guía está dividida en siete secciones, a saber: I. Las Divisiones; II. Puntos especiales; III. Masora; IV. Aparato Crítico de la BHS; V. Los Acentos; VI. Índices de Símbolos y Abreviaturas de la Pequeña Masora; y VII. Transliteración de Nombres y Términos. Además, la Guía incluye la traducción del librito de Hans Peter Rüger "Clave española para las Palabras Latinas, las Abreviaturas y los Símbolos de la Biblia Hebraica Stuttgartensia"

La Guía es un instrumento útil no sólo para los estudiantes del hebreo bíblico, sino para eruditos y toda persona que se interese en conocer mejor la Biblia en sus lenguas originales, la crítica textual, y la sabiduría acumulada por siglos que estos signos y símbolos representan.

Es necesario agradecer y felicitar a BIBAL Press y a Edesio Sánchez por su aporte al estudio de la Biblia en español por la traducción y publicación de esta útil guía de la BHS.

Faculty Opening

Hartford Seminary

Hartford Seminary, an innovative, ecumenical educational institution committed to serving God by supporting faithful living in a multifaith and pluralistic world, expects to make three (3) appointments to its core faculty effective in the 1995-1996 academic year.

Hartford Seminary is committed to faculty research and community service; accordingly, teaching loads generally average three courses per year. Appointments include administrative responsibilities such as oversight of Hartford Seminary's nationally-recognized Black Ministries Certificate Program, coordination of planned new Seminary initiatives in cooperation with New England's growing Latino/Hispanic religious communities, or administrative roles in the Macdonald Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations and its respected academic journal, *The Muslim World*. While one or more appointment may be at the senior level, Hartford Seminary is open to scholars who are early in their careers.

Bible: The successful candidate will participate in the Seminary's programs of teaching and research and will be equipped to offer Master's-level introductory courses in New Testament and Hebrew Scriptures/Old Testament.

Theology/Ethics (search continued): The successful candidate will be prepared to offer core courses in theology and ethics and to assist students and colleagues in achieving a lively interaction between faith commitments and public life.

Islamic Studies and Christian-Muslim Relations: The successful candidate will bring solid academic grounding in Islam and Christianity and experience and commitment to Christian-Muslim relations in the United States and other settings.

Search committees will begin consideration of candidates in early October. For further information contact William McKinney, Dean of the Seminary at 77 Sherman St., Hartford, CT 06105.

Faculty Opening

North Park College

North Park College, a progressive instituion in Chicago with a strong commitment to cultural diversity, excellence in teaching, and the integration of Christian faith with learning, will have the following positions available beginning August, 1995.

New Testament: Full-time, tenure-track position. Qualifications include Ph.D. or A.B.D., outstanding teaching ability, strong interest in the spiritual formation of students, enjoyment of undergraduates, distinction in research, and a high view of biblical authority. The successful candidate will teach three (3) courses in each of two semesters. Rank and salary will be based on qualifications and experience. Send letter of application, curriculum vitae, and three letters of recommendation by November 11, 1994 to Sonia Bodi, Chair, New Testament Search Committee, North Park College, 3225 W. Foster, Chicago, IL 60625. Interviews will be conducted at AAR/SBL, 1994.

Spanish: Full-time, tenure-track position. Qualifications include Ph.D. or A.B.D., native or near-native language skills, specialty in peninsular literature, Caribbean literature, or pedagogy preferred. Send letter of application and curriculum vitae by December 14, 1994, to Cherie Meacham, Department of Modern Languages, North Park College, 3225 W. Foster, Chicago IL 60625.

Education: Two, full-time, tenure-track positions. Qualifications include Ph.D., Ed.D. or a candidate in the final stages of the dissertation, teaching experience in K-12, and the ability to mentor future teachers. Duties may include teaching secondary and elementary/middle school courses, supervision of clinical experiences, advising graduate and undergraduate students, teaching educational/cognitive psychology courses, and establishing on-going relationships will school districts. Send letter of application, curriculum vitae, and desired salary range by December 1, 1994, to Barbara Phillips, North Park College, Education Department Chair, 3225 W. Foster, Chicago, IL 60625.